Menyelamatkan Sekularisasi, Menyelamatkan Agama

Catatan tentang Masyarakat Post-Secular

: Trisno S. Sutanto

"… a liberal political culture can expect that the secularized citizens play their part in the endeavors to translate relevant contributions from the religious language into a language that is accessible to the public as a whole."

Jürgen Habermas*

AGAKNYA sudah klise untuk mengatakan bahwa agama, alih-alih lenyap pengaruhnya, sebagaimana diteoretisasikan oleh teori-teori modernisasi klasik, kini justru makin hadir dan menjadi kekuatan dinamis yang menentukan perjalanan sejarah sehingga memaksa orang untuk memeriksa ulang proses sekularisasi, dan bahkan proyek modernitas itu sendiri. Diskusi marak dewasa ini tentang masyarakat pasca-sekular, tentang tempat dan peran agama di dalam ranah publik, membuka ruang pergulatan baru itu. Dan seperti nanti dijelaskan di bawah ini, diskusi tersebut bukanlah sekadar keasyikan otak-atik intelektual belaka, tetapi menyentuh pertaruhan ultim bagaimana kehidupan bersama mau dibayangkan dan ditata.

Esai ini sendiri baru merupakan usaha untuk menelusuri dan sekaligus mengelaborasi lebih jauh diskusi itu, di mana salah satunya melibatkan dialog mahsyur Jürgen Habermas dan Joseph Ratzinger (kini Paus Benediktus XVI) pada tanggal 19 Januari 2004—suatu dialog yang sudah mendapat tanggapan luas, termasuk di Indonesia.[1] Apa yang ingin saya lakukan di sini adalah membaca pergulatan tersebut guna mencandra pertaruhan yang sebenarnya

---

* Jürgen Habermas dan Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* [selanjutnya: DS], disunting oleh Florian Schuller, San Francisco: Ignatius Press, 2006, h. 51 – 52. Saya akan memakai teks ini sebagai landasan.

[1] Sebagian tanggapan dimuat bersama terjemahan diskusi Habermas dan Ratzinger dalam Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko (eds.), *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas – Ratzinger dan Tanggapan*, Yogyakarta: Penerbit Lamalera (kerjasama dengan Penerbit Ledalero), 2010. Tanggapan dan versi terjemahan lain juga diterbitkan dalam Giancarlo Bosetti (ed.), *Iman Melawan Nalar: Perdebatan Joseph Ratzinger melawan Jürgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009. Lihat juga teks pidato Studium Generale Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta 16 Agustus 2010, oleh Ignas Kleden, "Masyarakat *Post-Secular*: Tuntutan Aktualisasi Relasi Akal dan Iman", dimuat dalam BASIS, No. 09 – 10, Tahun ke-59, 2010, h. 4 – 11. Pidato Ignas Kleden itu sudah memberi ringkasan menyeluruh jalannya dialog Habermas-Ratzinger, sehingga saya tidak perlu masuk lebih rinci ke dalam dialog itu sendiri, tetapi mengambil beberapa rajutan tematisnya untuk mengembangkan lebih jauh gagasan tentang *post-secular*.

sedang berlangsung pada proses "belajar ganda" (*a double learning process*), yang dirujuk baik Habermas maupun Ratzinger (DS, h. 23; 66), di mana baik tradisi Pencerahan maupun agama didorong untuk merefleksikan keterbatasan masing-masing, sembari melihat apa implikasinya bagi kehidupan kita. Bagian dari proses belajar ganda itu adalah tuntutan yang disuarakan Talal Asad untuk "membongkar asumsi-asumsi yang melandasi sekularisme".[2] Saya berharap dengan itu kita tidak saja berusaha menyelamatkan sekularisasi (karena sekularisasi memang pantas diselamatkan), tetapi juga berusaha menyelamatkan agama (sebab agama terlalu berharga untuk disingkirkan begitu saja).

Kebangkitan Kembali Agama?

TETAPI, sebelum melangkah lebih jauh, ada baiknya menelisik sejenak fenomena kebangkitan kembali agama-agama yang ramai dibicarakan dan melatari diskusi seputar masyarakat *post-secular*. Sebab fenomena itu sendiri sebenarnya problematis: pernahkah agama sungguh-sungguh mati dan kini bangkit lagi "berkeliaran bak *zombie*, mayat yang hidup, di dalam lanskap politik dunia modern", untuk memakai pemerian dari kumpulan tulisan terbaru mengenai tema ini?[3]

Sudah terlalu banyak contoh dan bukti empiris, juga penelitian dan kajian untuk disebut di sini, yang memperlihatkan bagaimana vitalitas agama tidak pernah surut, apalagi mati, sekalipun peranannya berulang kali dinafikan oleh keangkuhan teori-teori klasik modernisasi. Paling tidak sampai dekade 1970-an ada semacam keyakinan yang terus menerus diulang sebagai diktum dalam teori-teori klasik itu, bahwa agama tidak lain sekadar sisa masa primitif manusia, ilusi kekanak-kanakan ala psikoanalisa Freudian, atau ketidaktahuan dan takhayul yang dilembagakan yang nantinya akan hilang karena kemajuan sains dan Pencerahan.

Misalnya, untuk mengambil contoh acak, pada 1961 Gerhard Lenski menegaskan begini:

> "Sejak awal mulanya [sosiologi] meyakini pandangan positivis bahwa agama di dalam dunia modern hanyalah sekadar sisa dari masa primitif manusia di waktu lalu, dan akan menghilang dalam zaman sains dan pencerahan pada umumnya. Dari titik pandang positivis, agama adalah, tidak lain, suatu ketidaktahuan dan takhayul yang dilembagakan."

Keyakinan Lenski itu bukan hanya ada dalam sosiologi, tetapi menjadi *leitmotiv* teori-teori sosial pada umumnya. Jeffrey K. Hadden, dalam esai memikat darimana kutipan di atas diambil, memperlihatkan dengan jelas bahwa teori sekularisasi yang melandasi keyakinan itu sesungguhnya tidak pernah diperiksa

---

[2] Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003, h. 15.

[3] Hent de Vries dan Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, 2006.

secara sistematis, karena hal itu lebih merupakan *doktrin* atau *ideologi* yang diterima begitu saja ketimbang proposisi-proposisi yang dapat diverifikasikan maupun difalsifikasikan seturut prosedur ketat ilmiah.[4]

Dewasa ini kesadaran itu memaksa orang untuk merumuskan ulang teori sekularisasi dengan lebih berhati-hati dan bernuansa, jauh dari keyakinan saintisme yang angkuh dan serba yakin tentang hari akhir agama. Orang seperti José Casanova, misalnya, dalam karya akbarnya tentang agama publik dalam dunia modern, maupun dalam debatnya dengan Talal Asad, meminta kita untuk lebih berhati-hati melihat teori sekularisasi. Bagi Casanova,[5] teori sekularisasi sebaiknya tidak dianggap sebagai satu kesatuan, melainkan terdiri dari tiga matra yang masing-masing harus diperlakukan sendiri-sendiri: (1) sekularisasi sebagai diferensiasi ranah-ranah sekular dari institusi dan norma-norma agama; (2) sekularisasi sebagai makin menurunnya kepercayaan dan praktik-praktik agama; dan (3) sekularisasi sebagai proses marjinalisasi agama ke dalam ranah yang diprivatisasikan.[6] Casanova yakin bahwa matra (1) merupakan elemen inti teori sekularisasi, suatu upaya untuk memahami proses modernisasi masyarakat sebagai proses diferensiasi fungsional dan emansipasi ranah-ranah sekular—khususnya negara modern, ekonomi pasar kapitalis, dan sains modern—dari ranah agama, serta diferensiasi dan spesialisasi agama serupa di dalam ranahnya sendiri. Dua matra lainnya, walau sering ditengarai sebagai akibat dari proses diferensiasi sekular, menurut Casanova, tidak dapat dipertahankan sebagai proposisi umum, baik secara empiris maupun normatif. "Asumsi bahwa peran agama cenderung menurun sejalan dengan kemajuan modernisasi," kata Casanova, "merupakan gagasan yang, seperti sudah saya tunjukkan, 'terbukti salah sebagai proposisi empiris umum', dan dapat ditelusuri balik pada kritik Pencerahan terhadap agama."[7]

Habermas juga sampai pada kesimpulan yang sama. Dalam kuliah umum di Nexus Institute Universitas Tilberg, 15 Maret 2007 lalu,[8] ia mendukung

---

[4] Lihat Jeffrey K. Hadden, "Desacralizing Secularization Theory", dalam Jeffrey K. Hadden dan Anson Shupe (eds.), *Religion and Political Order vol. III: Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, New York: Paragon House, 1989, h. 3 – 26.

[5] Di sini saya mengikuti esai José Casanova, "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad", dalam David Scott dan Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, California: Stanford University Press, 2006, h. 12 – 30. Esai ini memberi ringkasan padat tesis dasar Casanova dalam karya utamanya, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago, 1994, salah satu karya yang ikut memulai perbincangan ulang tentang sekularisasi dan meretas jalan ke arah *post-secular* (walau Casanova sendiri tidak pernah memakai istilah belakangan ini).

[6] Dari sudut pandang dan konseptualisasi berbeda, karya akbar Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007, memberi latar historis yang sangat kaya mengenai pergeseran-pergeseran makna sekularisasi, sejak pemisahan ketat agama dari negara, mundurnya kepercayaan dan praktik beragama, sampai sekularisasi sebagai *a condition of unbelief*.

[7] José Casanova, "Secularization Revisited", *op.cit.*, h. 13.

[8] Lihat Jürgen Habermas, "Notes on a Post-Secular Society", Sindandsight.com <http://www.signandsight.com/features/1714.html>. Teks ini, aslinya berjudul "Die Dialektik der Säkularisierung", pertama kali diterbitkan dalam jurnal *Blätter für deutsche und internationale Politik*, April 2008.

pengamatan Casanova bahwa diferensiasi fungsional yang mendorong ke arah individualisasi agama tidak secara niscaya mengimplikasikan hilangnya pengaruh dan relevansi agama, baik dalam arena politik, budaya masyarakat, maupun tingkah laku sehari-hari. Berangkat dari pengalaman Eropa, Habermas menengarai tiga fenomena yang memperlihatkan vitalitas agama sampai sekarang: (1) Laporan-laporan media massa yang membentuk persepsi umum bahwa konflik-konflik global pada masa sekarang berakar pada konflik yang bernuansa keagamaan, khususnya pasca penyerangan spektakuler menara kembar WTC 11 September 2001 lalu, dan berkembangnya aksi-aksi terorisme yang sering berkedok Islam. Fenomena ini menggerus rasa percaya diri kaum sekularis bahwa agama ditakdirkan akan lenyap seiring dengan kemajuan modernisasi. (2) Agama tidak saja memengaruhi jalannya peristiwa global, tetapi juga mengambil peran sebagai "komunitas penafsiran" (*communities of interpretation*) dalam perbincangan isu-isu penting di ranah publik. Bahasa keagamaan dewasa ini ikut mewarnai debat-debat publik, mulai dari isu legalisasi aborsi, euthanasia suka rela, riset biogenetika yang mencuatkan debat bioetika, sampai pernikahan sejenis, perlindungan binatang maupun perubahan iklim global. Akibatnya, diskursus keagamaan makin berpengaruh kuat pada pembentukan opini maupun kemauan publik, bahkan di dalam masyarakat yang sudah sangat sekular. Akhirnya, (3) proses transformasi yang penuh lika-liku yang dewasa ini berlangsung di Eropa untuk menjadi masyarakat imigran pasca-kolonial, dengan masuknya tenaga kerja maupun imigran lain yang membawa serta tradisi, kebudayaan, serta kepercayaan mereka. Debat mutakhir tentang multikulturalisme serta perbincangan ulang tentang toleransi, memperlihatkan betapa berat dan berliku proses transformasi tersebut.[9]

Kehati-hatian yang diisyaratkan Casanova dan Habermas membuat kita mampu untuk tidak terjebak ke dalam pengambilan posisi yang serba simplistik dan *gebyah uyah*, entah memandang agama tidak lain dari sekadar ketidaktahuan dan takhayul yang terlembaga sehingga pantas dibuang saja, maupun memandang bahwa sistem sekular sudah gagal sehingga perlu diganti dengan khilafah, misalnya. Kesimpulan buru-buru seperti itu hanya akan menambah kerumitan tak perlu. Gagasan tentang masyarakat pasca-sekular justru mau menekankan sikap rendah hati, yakni kemauan kedua belah pihak, baik tradisi nalar kritis yang dibawa oleh Pencerahan maupun tradisi keagamaan, untuk terbuka dan saling belajar tentang keterbatasan, dan bahkan *patologi* masing-masing, seperti diingatkan Ratzinger dalam dua kesimpulannya (DS, h. 77 – 80) ketika berdialog dengan Habermas: (1) Pada satu sisi, agama punya patologinya sendiri yang bisa sangat berbahaya, sehingga nalar kritis dituntut untuk mengingatkan dan mengontrolnya; tetapi pada sisi lain, akal budi juga punya riwayat patologis dan keangkuhannya sehingga agama dipanggil untuk mengingatkannya juga. Di sini, korelasi dan dialog kritis yang positif antara iman dan akal budi sangat diperlukan. Dan perbincangan kritis itu, (2) harus diletakkan di dalam konteks interkulturalitas yang makin menandai kehidupan dewasa ini, yang menuntut masing-masing pihak kesediaan untuk mendengar dan berdialog dengan kebudayaan lain. Malah Ratzinger

[9] Bdk. juga artikel Jürgen Habermas, "Leadership and Leadkultur", *New York Times*, 28 Oktober 2010.

mengingatkan (DS, h. 76) dalam dunia sekarang "satu rumusan dunia yang rasional atau etis yang kemudian dapat melandasi semua, ternyata tidak ada. Sekurang-kurangnya dewasa ini hal itu belum tercapai. Sebab itu apa yang disebut 'etika global' (ingat Hans Küng?—TS) tetap merupakan suatu abstraksi." Menarik sekali, pernyataan ini lahir dari seseorang yang kemudian terpilih menjadi Paus Benediktus XVI, orang yang per definisi memiliki kewenangan global!

Kita harus memeriksa lebih dalam tuntutan dialog ini, karena hal itu dapat mengantar kita pada jantung persoalan yang diperdebatkan di dalam gagasan tentang *post-secular*.

Masyarakat Pasca-Sekular: Apa yang Dipertaruhkan?

TANGGAL 15 Oktober 2001, hanya tiga minggu setelah serangan mematikan terhadap menara kembar WTC, Jürgen Habermas mengucapkan pidato penerimaan hadiah perdamaian dari asosiasi penerbit di Jerman. Teks pidato itu, berjudul *Glauben und Wissen*,[10] mendapat tanggapan sangat luas dan mengejutkan banyak orang.

Di dalamnya, dengan gaya reflektif yang jadi ciri khas filsuf Jerman, ia menghimbau agar masyarakat sekular berusaha memahami secara baru keyakinan religius bukan sebagai sisa-sisa masa lampau, tetapi sebagai "tantangan kognitif" pada filsafat. Awalnya, Habermas ingin membicarakan persoalan rekayasa genetis yang kontroversial. Tetapi peristiwa "apokaliptis" 9/11 mengubah seluruh orientasi perhatiannya. Sebab serangan itu, dan reaksi dari negara yang mengaku paling modern, demokratis dan liberal, memperlihatkan dengan jelas—walau dalam bentuk paling demonis—bagaimana motif keagamaan dapat menggerakkan manusia sedemikian rupa sehingga rela menjadi alat pembunuh massal. Bagi Habermas, ini membuktikan kegagalan model sekularisasi yang selama ini dianut Eropa, yang memperhadapkan secara diametral (*zero-sum game*) modernitas dengan tradisi keagamaan. Alih-alih dari membuat pilihan yang mustahil itu—bahwa menjadi modern berarti meninggalkan tradisi keagamaan—dan hanya melahirkan *Kulturkampf* yang memecah belah masyarakat sipil, orang harus belajar untuk menerima dan menghidupi masyarakat pasca-sekular, yakni "fakta bahwa komunitas-komunitas religius tetap ada di dalam konteks sekularisasi yang masih terus berlangsung." [11]

Teks pidato itu terbukti menjadi semacam titik penting, dan bahkan bagi beberapa komentator dinilai memperlihatkan pergeseran signifikan dalam cara pandang Habermas, orang yang mengaku diri "tuli pada ranah agama", mengenai

---

[10] Jürgen Habermas, "Faith and Knowledge", dalam Eduardo Mendieta (ed.), *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, New York: Routledge, 2005, h. 327 – 337.
[11] *Ibid*, h. 329.

peran agama dalam dunia kontemporer.[12] Di dalamnya, walau masih bersifat mudigah, bisa kita baca tema-tema terpenting tentang pergulatan masyarakat *post-secular* yang nantinya berulang kali dielaborasi Habermas dalam teks-teks lainnya. Tanpa harus masuk ke dalam uraian yang rinci, saya ingin pertama-tama menempatkan teks ini di tengah konteks keprihatinan dasar Habermas, sebelum nantinya memeriksa tuntutannya untuk proses "belajar ganda" yang jadi fokus esai ini.

Menurut Habermas, ada dua kecenderungan utama yang menjadi nada dasar pergulatan intelektual dewasa ini. Di satu sisi, apa yang ia sebut sebagai perkembangan "pandangan dunia naturalistis", seperti tercermin dalam riset-riset mutakhir rekayasa genetika, otak manusia, maupun upaya menciptakan robot yang makin mirip dengan manusia. Riset-riset ini memperlihatkan hasil yang menakjubkan dan berperan penting pada bentuk-bentuk instrumentalisasi-diri, yakni pada bagaimana *image* tentang diri sendiri maupun orang lain dipahami. Di sisi lain, perkembangan pandangan dunia naturalistis ini berjumpa dan bertarung dengan revitalisasi, bahkan politisasi, komunitas-komunitas keagamaan dan tradisi mereka di seluruh dunia yang kerap, seperti disebut di muka, mengambil bentuk ekstrem sebagai aksi-aksi teror melawan modernitas Barat.

Bagi Habermas, dua kecenderungan yang saling bertabrakan itu sesungguhnya sedang mempersoalkan seluruh cita-cita Pencerahan. Sebab, "bentuk-bentuk naturalisme yang 'keras' dapat dipahami sebagai implikasi dari iman yang tak kritis Pencerahan pada sains, sementara kebangkitan politis dari kesadaran religius menggugat asumsi-asumsi liberal Pencerahan."[13] Dan yang lebih bermasalah, benturan keduanya bukanlah sekadar persoalan akademis, yakni hanya pada tataran ide-ide atau pemikiran, tetapi diterjemahkan sebagai kekuatan-kekuatan politik yang antagonistis—suatu *Kulturkampf* yang, celakanya, tidak memperlihatkan kemauan dari kedua pihak untuk melakukan refleksi-diri yang kritis. Alhasil, kita sedang menyaksikan polarisasi budaya politik antara kaum sekularis dengan kelompok agama, yang garis konfliknya dapat diamati mulai dari isu seputar aborsi, *cloning*, riset *stem cell*, sampai pada soal euthanasia maupun hak-hak perkawinan sejenis. Akhirnya, persoalannya menjadi lebih pelik lagi karena solidaritas warga, yang sudah terbelah oleh *Kulturkampf* itu, makin diperparah oleh logika ekonomi pasar, bahasa satu-satunya dewasa ini yang mengubah warga masyarakat menjadi monade-monade yang terisolasi dan hanya mengejar kepentingan diri sendiri (DS, h. 35 – 36). Padahal, seperti diingatkan Habermas, ikatan sosial bertumpu pada pengakuan

---

[12] Bdk. Pengantar Florian Schuller dalam DS, h. 11 – 12. Tentang pergeseran penting bagaimana Habermas memandang agama—sebuah tema menarik yang tidak akan saya bahas di sini—lihat tanggapan A. Sunarko, "Dialog Teologis dengan Jürgen Habermas", dalam Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko (eds.), *Dialektika Sekularisasi, op.cit.*, khususnya h. 73 – 80. Bdk. juga uraian singkat F. Budi Hardiman, "Etika Politik Habermas", makalah untuk Seri Kuliah "Filsafat Politik" Komunitas Salihara, Sabtu, 20 November 2010, khususnya h. 14 dstnya.

[13] Saya mengikuti uraian Habermas dalam pengantar yang ia tulis untuk kumpulan esai filosofisnya mengenai soal ini. Lihat Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Cambridge dan Maiden: Polity Press, 2008, h. 1 – 7. Kutipan dari h. 2.

timbal balik, dan tidak dapat direduksi menjadi sekadar kontrak, pilihan rasional, maupun maksimalisasi keuntungan—konsep-konsep kunci dalam logika pasar.[14]

Di situlah gagasan tentang masyarakat *post-secular* menemukan kegayutan dan urgensinya, sekaligus menjadi jelas bahwa yang sedang dipertaruhkan adalah landasan normatif dari tatanan hidup bersama di dalam negara demokratis konstitusional. Ada catatan penting mengenai istilah *post-secular* yang kerap salah dipahami. Imbuhan "pasca" (*post*) jangan diartikan sebagai tahapan lebih lanjut, seakan-akan masyarakat pasca-sekular adalah masyarakat yang sudah melampaui sekularitas (atau tidak lagi sekular!), tetapi justru merupakan masyarakat di mana proses sekularisasi masih terus berlangsung (*an ongoing secularization*), dan bahkan lebih mendalam. Apa yang bergeser dengan imbuhan "pasca" di situ adalah, seperti ditegaskan Habermas, perubahan kesadaran dan penerimaan fakta bahwa komunitas-komunitas religius beserta seluruh tradisinya masih tetap bertahan dan bahkan ikut berperan aktif di dalam masyarakat yang sudah disekularisasikan.

Dengan itu, Habermas mau menggarisbawahi kebutuhan mendesak dewasa ini untuk melakukan proses "belajar ganda" yang melibatkan pengetahuan sekular maupun tradisi keagamaan. Hal ini menghadirkan tiga lapis tantangan epistemis bagi komunitas orang beragama: *Pertama*, kesadaran religius harus menghadapi disonansi kognitif yang lahir dari perjumpaan dengan agama dan kepercayaan lain, termasuk mereka yang tidak memiliki kepercayaan religius sama sekali. *Kedua*, komunitas keagamaan juga harus belajar menyesuaikan diri dengan otoritas sains sebagai pemegang monopoli pengetahuan sekular. Dan, *ketiga*, komunitas keagamaan juga harus setuju pada premis-premis dasar negara konstitusional yang dilandaskan pada moralitas non-religius.[15] Pada sisi lain, kalangan sekular diminta untuk menghormati keberadaan dan peran kaum beragama dengan sungguh-sungguh, bukan sebagai "spesies langka yang patut dilindungi dari kepunahan",[16] melainkan sebagai warga negara yang sederajat dan hak-haknya perlu dijaga, dihormati dan dipenuhi seperti laiknya warga negara lain. Tanpa penghormatan yang tulus itu, maka akan sulit juga menuntut partisipasi politis kaum beragama di dalam menjaga tatanan demokratis-konstitusional, dan malah memperparah *Kulturkampf* dalam masyarakat sipil.

Lagi pula, suatu sikap *a priori* terhadap tradisi keagamaan hanya akan

---

[14] Bdk pernyataan Habermas dalam pidatonya, "Faith and Knowledge", *op.cit.*, h. 333: "*Today, the all-pervasive language of the market puts all interpersonal relations under the constraint of an egocentric orientation toward one's own preferences. The social bond, however, being made up of mutual recognition, cannot be spelled out in the concepts of contract, rational choice, and maximal benefit alone.*"

[15] *Ibid*, h. 329. Lihat juga Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens", dalam, *Between Naturalism and Religion, op.cit.*, h. 114 – 147, khususnya h. 137 dstnya. Teks ini, aslinya merupakan ceramah Habermas di Universitas Lodz, Polandia, April 2004, mengembangkan lebih jauh tema-tema utama dialognya dengan Ratzinger.

[16] *Ibid*, h. 138.

menafikan mitra dialog filsafat yang sangat penting. Bagian berikut mau mengelaborasi soal itu, sembari melihat implikasi dari proses "belajar ganda" yang dituntut masyarakat pasca-sekular.

Menyelamatkan Sekularisasi dan Agama

HABERMAS mengakui bahwa proses "belajar ganda" masyarakat pasca-sekular sesungguhnya merupakan suatu proses yang ujungnya belum dapat dicandra dan penuh liku. Saya akan mengambil dua aspek dari proses itu yang jadi fokus perhatian Habermas: jaminan kesetaraan yang merupakan imperatif dari cita-cita negara demokratis konstitusional, serta tantangan kognitif yang diajukan oleh tradisi keagamaan pada filsafat.

Visi utama negara demokratis liberal dilandaskan pada pemisahan institusional yang diperlukan antara ranah agama dengan praktik-praktik politik pengelolaan kekuasaan. Sekularisasi pada tataran negara ini, apa yang sering disebut sebagai "prinsip netralitas negara", merupakan jantung tatanan demokratis konstitusional yang, menurut Habermas, tidak boleh dikompromikan atas dasar alasan apapun. Prinsip inilah yang dapat menjamin kesetaraan warga, baik mereka yang beragama maupun tidak, untuk menikmati hak-haknya secara penuh sebagai warga negara. Dalam prinsip ini, setiap keputusan politik yang dapat ditegakkan harus *dirumuskan* dan *dijustifikasikan* dalam "bahasa universal", yakni bahasa yang dapat dipahami oleh setiap warga negara. Karena legitimasi dan stabilitas suatu tatanan demokratis, pada akhirnya, terletak pada karakter deliberatifnya yang melibatkan semua partisipan.[17]

Di sini, setiap warga negara, baik sekular maupun beragama, harus mengakui bahwa hanya nalar sekular yang menjadi satu-satunya pertimbangan dalam proses deliberasi politis baik di parlemen, maupun dalam institusi-institusi yang mengurusi kepentingan publik, seperti lembaga peradilan dan birokrasi pemerintahan pada umumnya. Pengakuan ini menjadi premis dasar pemerintahan demokratis-konstitusional yang harus disepakati oleh semua kelompok, khususnya kelompok-kelompok keagamaan. Menurut Habermas, visi dan bahasa keagamaan dapat memainkan peran dan menyumbang pada proses dan pengambilan keputusan politik, *hanya jika* visi dan bahasa itu telah diterjemahkan ke dalam bahasa universal tadi serta dijustifikasikan oleh pertimbangan-pertimbangan yang semata-mata rasional. Proses penerjemahan ini berlangsung pada ranah publik—yang bagi Habermas berfungsi bagaikan filter di antara ranah agama dengan negara—melalui proses deliberasi bersama, dan *bukan* di dalam atau bahkan menjadi bagian dari tarik menarik kekuatan politik di parlemen, peradilan, atau dalam birokrasi pemerintahan.[18]

Hal ini pada gilirannya memberi beban kepada kelompok sekular untuk mau terbuka dan berdialog dengan kemungkinan "isi kebenaran" (*truth content*) yang terkandung di dalam tradisi keagamaan, sehingga dapat bersama-sama

---

[17] *Ibid*, h. 134.
[18] Lihat uraian lengkapnya dalam *Ibid*, khususnya h. 130 – 136.

menerjemahkannya ke dalam bahasa universal yang bermanfaat bagi tatanan hidup bersama. Sebab Habermas yakin, tradisi keagamaan memiliki *potensi semantik* yang kaya dan belum digali sepenuhnya (di sini: keberadaan tradisi keagamaan memberi tantangan kognitif pada filsafat); begitu juga, penerusan tradisi ini dari satu generasi ke generasi lainnya menciptakan *potensi motivasional* guna membangun ikatan solidaritas, yang ternyata tidak dapat dicukupi oleh prinsip-prinsip abstrak dan prosedur formal belaka. Pertanyaan Böckenförde yang dikutip Habermas dalam dialognya dengan Ratzinger (DS, h. 31), setidaknya memperlihatkan keraguan fundamental itu: "Sejauh mana orang-orang di dalam suatu negara dapat hidup melulu berdasarkan jaminan kebebasan individu *tanpa* ikatan pemersatu yang mendahului kebebasan itu?" Bagi Habermas, susunan masyarakat pluralis dan liberal, untuk menjadi stabil, membutuhkan sumber-sumber solidaritas warga yang bersifat spontan dan pra-politis. Di sini potensi motivasional yang dirawat tradisi keagamaan dan kepercayaan lain, termasuk tradisi-tradisi lokal, mampu mengisi kebutuhan itu. Namun ini hanya dapat digali jika keberadaan mereka diakui dan tidak diremehkan sebagai "spesies langka yang patut dilindungi dari kepunahan".

Kesadaran baru pasca-sekular—Habermas menyebutnya sebagai "pemikiran pasca-metafisika" (*postmetaphysical thinking*) yang "agnostik, tetapi tidak reduksionistis"[19]—berusaha mengembalikan dialog itu, yang selama ini terputus karena pengaruh saintisme dan pandangan dunia naturalistisnya. Dan dialog ini tertuju pada dua arah: sebagai kritik terhadap rasa percaya diri kaum sekularis yang menganggap agama sebaiknya dibuang saja, dan filsafat dilebur sepenuhnya ke dalam sains; *maupun* penegasan batas-batas (*boundaries*) yang membedakan (bukan memisahkan!) antara iman dengan pengetahuan. Habermas meringkaskan programnya dengan bagus, sehingga layak dikutip utuh sebagai penutup bagi esai yang sudah terlalu panjang ini:

> *"… postmetaphysical thinking is prepared to learn from religion while at the same time remaining agnostic. It insists on the difference between the certainties of faith and publicly criticizable validity claims; but it eschews the rationalist presumption that it can itself decide which aspects of religious doctrines are rational and which irrational."*[20]

Jakarta, Minggu Advent-I 2010

Bahan diskusi Komunitas "Salihara", 2 Desember 2010

---

[19] *Ibid*, h. 140 dstnya. Bdk. Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

[20] Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *op.cit.*, h. 143.